الخطاب الأشعري (*)

الميلودي شغموم

غالباً ما يكون لكل جيل من المثقفين ـ أو لفترة من تاريخ ثقافة ما ـ منظومة مرجعية يصدر عنها هؤلاء المثقفون وتتحدد من خلالها المشاكل العامة والمصادر والآفاق التي يبحثون فيها إذ داخل هذه المرجعية يجدون هامشهم الخاص أو مجالهم المفضل سواء كانوا واعين بذلك أو غير واعين. والأستاذ سعيد بنسعيد العلوي يعلن منذ البداية، وعن وعي تام، انتماءه إلى المدرسة المغربية في تحليل الخطاب والعقل العربي الإسلامي إذ يقرر منذ السطور الأولى من مقدمة «الخطاب الأشعري»:(*)

«تسعى هذه الدراسة إلى الابانة عن مكونات الخطاب الأشعري، في عصره الكلاسيكي، والكشف عن الآليات المعرفية التي تحكم هذا الخطاب وتوجهه في تعبيراته الكبرى والرئيسية: الكلامية، والأصولية، والأخلاقية، والسياسية، فهي بذلك نظر في العقل العربي الإسلامي، أو في جوانب منه على كل حال، وتأمل في كشف تَكَوُّن ذلك العقل وعمله في التشريع للمعرفة في الوقت ذاته. وهي، بالتالي، مساهمة في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، في دائرة الفكر السني في العصر الوسيط الإسلامي وفي زمان مرجعي معلوم. وهي، أخيراً محاولة في التعرف على جوانب من القوة والغنى والتنوع في التراث العربي الإسلامي من جهة أولى كما أنها، من جهة ثانية إشارة وتدليل على بعض مظاهر الضعف والقصور في ذلك التراث.

(*) سعيد بنسعيد العلوى ـ الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992».

ولكن هذه الدراسة، وبحكم المنهج الذي التزمنا به فيها، لا تتوخى التقويم وإصدار الاحكام ولا تسعى إلى المفاضلة بين رأي وآخر أو الانتصار لمذهب على آخر وإنما هي تجتنب هذه الوجهة اجتناباً لأنها تقنع بسلوك سبيل المواكبة بالرصد والتسجيل وتدوين ما يلزم من الملاحظات في ذلك ولأنها لا تريد أن تتجاوز هدفاً محدداً ودقيقاً: وهو الوقوف، في خطاب الأشاعرة، عند الثابت والقار، والوقوع على الكلي والمشترك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب وعامته»[1].

نحن إذن أمام باحث يعرف بدقة مرجعيته ويحدد بوضوح منهجه وموضوعه ولا يكف عن التذكير به طوال صفحات المقدمة وباقي فصول كتابه لكي لا يختلط الأمر على قارئه ولكي يظل الهدف ثابتاً أمام عيني المؤلف نفسه إذ يضيف مثلاً (في ص 16):

«نصدر عن موقف يقضي بأن الأقوال الأشعرية في الكلام والأصول والأخلاق والسياسة، متى أخذت في ذاتها، فهي مشهورة معروفة. تكلف الأشاعرة أنفسهم، في الأغلب الأعم، بالتعبير عنها في مختصرات بعدما أسهبوا القول فيها في «بسيط» من الكتب حيناً و«وسيط» منه حيناً آخر. وعرضت لها كتب الفرق والتراجم والجوامع المختلفة بعد ذلك. وفي العقود الأخيرة بذل ثلة من الباحثين النابهين جهوداً قيمة في التعريف بالمذهب الأشعري وتقديمه في صورته النسقية (أو هم بذلوا جهوداً في مناح من النسق على كل حال). وما نظن أن في مقدورنا أن نضيف جديداً إلى البعض من تلك الدراسات الأكاديمية الرصينة. ولذلك، فنحن نكتفي بالتلميح والاشارة ونستعيض عن التحليل المسهب بالقول الموجز، وحين يبدو منا، أحياناً قليلة، بسط في القول في بعض الجوانب أو جنوح إلى مقارنات سريعة مع قول الفرق المعارضة، فإن ذلك لا يكون إلا بالقدر الذي يبدو لنا أن السياق يستدعيه.

لذلك لم نجعل في برنامج هذه الدراسة البحث في أصول المذهب الأشعري والمصادر التي استمد منها»[2].

---

(1) ص.7.

(2) ص. 16.

ويلح المؤلف على التوضيح:

فإذا تعين التحديد بالسلب، على نحو ما ذكرنا، فإن طريق الايجاب في تحديد النهج يكون إلى حد بعيد في سلوك الطريق الآخر المخالف: فعوضاً عن الانشغال بالتأريخ لأصل المذهب ومصادره وأطوار نشأته يكون منا الانكباب على النظام المعرفي في المذهب ذاته ويكون جهدنا كشفاً عن مكوناته وآليات عمله. وبدلاً من الوقوف على دقائق الفروق والاختلافات مع الفرق والمذاهب الأخرى التي هي، في لغة المتكلمين، «غير» الأشعرية يصبح الهدف هو الكشف عن سيرورة النسق الأشعري ورصده أثناء عملية التكون والتشكل ذاتها. ولا شك أن الأشعرية هي النتاج السني لعمليات الفعل والانفعال مع الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية التي كانت «أغيارا» متنوعة الكيف لها، ولا غرو أنها إن كانت طرفاً في مشهد لا يفهم على حقيقته إلا بالنظر إليه في علاقاته مع من حوله: في فعله وانفعاله مع المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى. ولكن هدفنا، في حقل الثقافة العربية الإسلامية، يكون هو الشجرة الأشعرية ولا يكون التفاتنا إلى مجموع الأشجار والنباتات التي تملأ الروض إلا بالقدر الذي لا يشوش على تدقيق النظر في الشجرة وليس في استطاعة العالم النباتي، وقد قام بوصف الوردة أن يكون منشغلاً بوصف الباقة. كما يقول «رولان بارت»[1].

وها هي استراتيجية البحث:

«وقد رسمنا لتحقيق هذه الغاية استراتيجية قوامها تسليط الأضواء الكاشفة على العقل الأشعري وقد تجلى في المعرفة والنظر أولاً، ثم في السلوك والتدبير والعمل ثانياً. أو لنقل إننا انطلقنا من وجوب التمييز في عمل ذلك العقل بين لحظتين اثنتين: لحظة التشريع لأصول المعرفة وكلياتها ومبادئها. ولحظة التقنين والتفصيل للمعرفة وقد ارتبطت بالوجود واتجهت نحو العمل والفعل»[2].

(1) ص. 17
(2) ص. 18.

وبعبارة أخرى إن الامساك بمكونات الخطاب الأشعري يتطلب الوقوف الطويل عند لحظتين من عمل العقل عند الأشاعرة:

اللحظة الأولى هي تشريع العقل لذاته:

«إن تكون العقل والتشريع لقوانينه ومبادئه هو التشريع الأول والأسمى لشروط الخطاب المذهبي وقوانينه وبالتالي، فإن التشريع للعقل عند الأشعري هو الفعل المعرفي الذي يتم به التشريع للقوانين الكلية السامية للخطاب الأشعري ومنطقه الذاتي»[1].

واللحظة الثانية هي اشتغال العقل في التشريع لأحكام العمل والسلوك:

«وأما العقل في اللحظة الثانية فهو عمل العقل بعد أن تكون الأصول قد تقررت والكليات والمبادىء التي تحكم النظام الفكري الأشعري قد تعينت وتشكلت. ولكن ذلك التعين والتشكل لا يحدثان في ذلك النظام إلا في شقه الأول حيث لا يزال العقل بعد «لم يفارق ذاته» فهو لم يُلْقِ بنفسه بعد في أحضان الوجود ولم يخض بعد معترك العمل والسلوك. وإن الباحث مدعو، كرة أخرى، إلى متابعة عمل العقل ورصد فعاليته وتسجيل نتائجه في هذا الشطر الثاني من رحلة العقل وسعيه نحو التكون والظهور. وعمل العقل في هذه اللحظة الثانية عمل تحقيق وإجراء من جهة وعمل توظيف وتطبيق من جهة أخرى: تحقيق أصول المذهب على نحو ما تقررت عليه في الكلام ثم في أصول الفقه، وإجراؤها في الفروع التي تكون عن تلك الأصول. وتوظيف «الفروع» العديدة المختلفة التي تدخل في المجال المعرفي الواسع وتطبيقها في التشريع لأحكام العمل والسلوك»[2].

هذه إذن هي وجهة نظر الباحث في تصوره لموضوعه ومنهجه وأهدافه فكيف تحقق كل هذا في ثنايا البحث؟

في الفصل الأول يدرس المؤلف «مجال المنقول وحدود المعقول» انطلاقاً من

(1) ص. 18 - 19

(2) ص. 19.

المسلمة المقبولة إجمالاً في الفكر الإسلامي ويتعلق الأمر بالزوج المركزي في أشكالية هذا الفكر، أي العقل والنقل ويصوغ الباحث هذا الزوج كمعطى:

«ونظام المعرفة، في النتاج النظري الفكري الإسلامي إجمالاً، تحكمه نوعية العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل أو، بتعبير آخر، طبيعة الصلة التي تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول»[1].

وبعد أن يميز بين أنواع المعرفة ومصادرها ومنازل الناس فيها وارتباطها بمصلحة المدينة يستنتج أن:

«ما تجتهد الأشعرية في قوله، ضداً على المعتزلة والباطنية معاً وكلاً لسبب معلوم، هو أن المعقول إذ يتبع ويتأخر فإنه لا يكون مجرد تابع للمنقول على النحو الذي يكون فيه حارساً له ولكنه رديف له»[2].

أما في الفصل الثاني فإنه يتابع فيه فحص عمل العقل من خلال سجال الأشاعرة ضد خصومهم الرئيسيين، أي الشيعة الباطنية، وفيه يخلص إلى نتيجة عامة جوهرية في تصور الأشعري لعمل العقل:

«وبالجملة فهو يشعر بتحقيق نصر مزدوج: نصر هو انتصار للعقيدة السنية برمتها، ضداً على أشد خصومها ضراوة، وهم الشيعة الباطنية. ونصر، يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه، وهو الانتصار للعقل وقدرته على المضي قدماً إلى الامام في التأصيل لأصول الدين وتدعيم صرح الاعتقاد: فللعقل أن يمضي الآن، واثقاً من نفسه ومدركاً لطاقته وقدرته في إقرار الألوهية أولاً، ثم لطاقته تلك في الالتماس لحقيقة النبوة وصدق النبي حججاً قوية دامغة»[3].

وكذلك لربط المعرفي بالأيديولوجي في الخطاب الأشعري:

---

(1) ص. 23.

(2) ص. 49.

(3) ص. 81.

«إن القراءة الواعية للخطاب الأشعري والبحث الجاد عن مكنونات الخطاب الأشعري ومكوناته يجب أن تكون في كافة الأحوال، أي في أشكال الخطاب وتنوعه، بحثاً عن البعد الأيديولوجي الخفي أو المحتجب واستنطاقاً يروم إكراه الخطاب على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه» [1].

ليس الغرض في هذه العجالة أن نلخص كل فصول الكتاب ومقدمته وخاتمته ولكن الهدف أن نتابع الكيفية التي أنجز بها برنامج المؤلف والنتائج التي وصل إليها، وفي الفصل الثالث فقرة تختصر علينا الطريق إلى الخاتمة:

«وأما القول في العقل «الأشعري» من حيث مكوناته الذاتية وعناصره المعرفية فهو ما كنا ننبه عليه من ظهور شبكة المفاهيم التي تثوي في أقوال الأشاعرة في موضوعات الكلام والتي تشكل «الدعامة الابستيمية» التي تسندها وتؤسسها: مفاهيم الانفصال والطبع والكسب والتجويز. ثم إنه مع ذلك (وليس إضافة إلى ذلك) ما تسهم به اللغة، بل وما تقوم به من فعل حاسم في كل لحظات الجدل والخصومة. فاللغة عند الأشاعرة توقيف وليست، كما هو الحال عند المعتزلة، مواضعة واصطلاحاً (وهذا مما تبين لنا في الفصل الأول أيضاً، وهو مما سنرجع إليه رجوع تفصيل وإسهاب في الفصل الخامس)[2].

وهكذا بعد أن يدرس الكاتب كل هذه الأمور بتفصيل ويتفرغ للبحث في عمل العقل الأشعري وهو يشرع للعمل، للأخلاق والسياسة، ينتهي بنا إلى «ساعة استخلاص النتائج والفوائد»:

فبعد أن رافقنا العقل الأشعري في تكونه، خطوا بخطو، وشهدنا كيفه في التشريع لأحكامه، أولاً بأول، ونظرنا إليه وهو يشرع لذاته ويخطط لقوانينه الحاكمة له، فيما يكون هو نفسه مشرعاً للمعرفة وشروط صحتها وللعلم وأسباب تحققه. فكان أن شهدنا العقل الأشعري وهو ينظر في القرآن بحسبانه كتاباً في العقيدة،

(1) ص. 87.
(2) ص. 120.

ويشرع للنظر مبادئه وكلياته فيما هو يشرع للمعرفة نظامها وللمعارف تراتبها، ثم كان أن راقبنا العقل وهو ينظر في القرآن، باعتباره كتاباً في الشريعة، فهو من حيث المعنى العميق يكمل ما بدأه في النظر الأول من عمل ويتمم ما شرع فيه من تأسيس للعقل وآفاقه وضوابطه. وبعد أن تابعنا العقل الأشعري وهو يختبر ذاته وقد ارتقى في أحضان الوجود فمضى يشرع للسلوك الأخلاقي ما به يكون تحصيل السعادة مع حفظ الشريعة ومراعاة أحكامها والأخذ من درس الثقافات الأخرى من حوله، مع الحفاظ على الارث الروحي الإسلامي، واتجه صوب السياسة يقرأ أخبار المتقدمين فيها ويستلهم منها النصح والمشورة، وينظر فيها، مع ذلك، من جهة التشريع والتدبير. وبالتالي، فكما شاهدنا عمل العقل في الحالين (حال النظر وقواعده من وجه أول، وحال العمل وشروطه ومقتضياته من وجه ثان) فإن علينا الآن أن نخرج بخلاصات عامة لما يبدو أنه من أوصاف الخطاب الأشعري الغالبة عليه وفي جملة مكوناته القارة ويدخل في عدد سماته الخاصة وعلاماته الواضحة التي تميزه عن الخطابات الأخرى في الزمن الثقافي الذي تنتمي إليه، وفي العصر الذي وقفنا عنده بالفحص والمراقبة وخصصناه بالنظر والتأمل»[1] .

وها هنا يبدأ القارىء يشعر بأنه تدريجياً يخرج من الكتاب وفي نفسه شيء من حتى وكأن المؤلف يهيئه للاسترخاء أو الاستراحة من ذلك المجهود الضخم الذي بذله في متابعة فصول هذا العمل المضني لشدة دقته ووفرة زاده والممتع لقوة ذكائه وحدة حدسه، والواقع، أن هذه الخاتمة أقرب إلى التلخيص منها إلى الخاتمة لأنها لم تفتح سؤالاً جديداً ولم تعد صياغة النتائج الثرية التي توصل إليها الباحث في الفصول الغنية من الكتاب.

وسنقتطف فقرات من هذا التلخيص الملخص لتبيان هذا الرأي، ولاشك أن الذي تابع المؤلف بحماس أو الذي يعرف الأشعرية سينتبه إلى الكثير من المكرور والمعروف والبدهي، يقول:

---

(1)ص. 313 - 314.

«يعلم الناظرون في المذاهب الكلامية في الإسلام والمتأملون في النتاج النظري فيه أن إحدى كبريات الاشكاليات التي لازمت ذلك الانتاج وإحدي قضاياه المحورية هي إشكالية الزوج نقل/ عقل وقضية العلاقة التي تربطهما. فالأقوال المذهبية قد تقررت والفرق والتيارات قد تعينت بناء على الأسلوب الذي تمت به معالجة تلك الاشكالية وفي ضوء الحلول التي وجدت لتلك القضية. والأشعرية ليست شذوذاً في هذا الأمر والبحث في طبيعة الزوج نقل / عقل من وجهة النظر الأشعرية هو المعيار الأول في فهم الأشعرية وإدراك معناها والأمر في الأشعرية، في هذا الصدد، بيّن واضح فلا لبس فيه ولا تردد في الحكم في أمر العلاقة بين النقل والعقل فالنقل أول والعقل ثان، والنقل مقدم والعقل تابع ورديف كما يقول الغزالي والمنقول مقدم على المعقول في الأحوال كلها، منطقاً وترتيباً ولا يكون الابتعاد عن النقل عند الأشعري، إذا ما حدث ذلك فعلاً، إلا لغرض الرجوع إليه. ورغم أن الفصول الماضية كلها كشف عن هذه الحقيقة فهو دليل وبرهان على صحة هذه الموضوعة» [1].

والواضح أن الفصول الماضية في هذا الكتاب كانت أغنى وأدق من هذا الكلام المعروف جداً!

وما الجديد في القول بأن:

«أول قوانين الخطاب الأشعري وفي مقدمة أوصافه المميزة له هو قانون تقديم المنقول على المعقول فإن معنى النقل يجب أن يفهم من اللغة واللسان أولا. فالخطاب الأشعري هو خطاب تقديس اللغة العربية والاشادة بها فهو يجد معناه ودلالته في معنى اللغة العربية ومبناها ويستمد حقيقته من حقيقة بنائها وتركيبها. وإذا اعْتُرِض علينا بأن هذا في الحقيقة جامع بين أهل السنة، بل ولربما امتد ليشمل مجمل أصحاب «البيان» (بما في ذلك المعتزلة)، وقيل إن أهل الإسلام أجمعوا على تعظيم اللغة العربية لأنها لغة القرآن فإننا نرد على القول بأن الأشعرية انفردت في ذلك التعظيم بجعل «التوقيف» من علامات المذهب المميزة وجعلت من اللغة لا جزءًا من

(1) ص. 314.

النقل فحسب بل إنها سعت إلى العقل وعالمه لتحدّه باللغة وتُحكِمه باللسان»!؟ [1].

وما الفائدة من تكرار:

«ولو نظرنا الآن في الخطاب الأشعري من حيث عماده المنطقي، بعدما انتبهنا إليه من حيث بناؤه، فالقول في علاقة النقل بالعقل يظهر فيه البناء وينكشف الهيكل والشكل، ثم شئنا أن نجد لهذا الخطاب عنواناً يدل عليه ويشير إلى مسكنه وبالتالي لو شئنا أن نرمز إليه بأخص صفاته إشارة إليه لحق لنا أن نقرر في سهولة ويسر بأن كبير المفاهيم الأشعرية ورئيسها هو مفهوم «التجويز». فالخطاب الأشعري هو خطاب التجويز وليس القول «بالكسب» أو «العادة» وما يفيده إنكار السببية هو ما يعين لذلك الخطاب منزلته من الخطابات الإسلامية الكلامية الأخرى وإنما القول بالجواز مفتاح النسق الأشعري وحجر الزاوية في بنائه المعرفي. و «التجويز» هو الذي يفسر إمكان المفاهيم الأخرى ويعين لها مجال فعلها وأفق عملها وحركتها. والمفاهيم الأشعرية، إذ تنتظم وتأتلف، فإن ذلك يكون منها تمهيداً للقول بالجواز كما أن دلالاتها الحقة لا تستمد إلا من «رئيس المفاهيم» الأشعرية فهي تكون عنه»؟![2].

سيظل القارىء ينتظر صورة القول، بنية القوانين في الكلام الأشعري التي لم تُعَد صياغتها منطقياً بما يكفي من الدقة.

وبعبارة أخرى سيخرج القارىء من الخاتمة وكأنه قد قرأ مؤلفاً لم يرد فيه أي كلام عن «مكونات الخطاب الأشعري» ولا عن «الآليات المعرفية». ولذلك يحق للقارىء أن يتساءل: ماذا سيحدث لو غيرنا عنوان الكتاب فأصبح مثلاً «المذهب الأشعري» أو «العقل عند الأشاعرة» أو فقط «مقالات الأشعرية»؟ غير أن هناك تغييراً آخر ستتغير معه أشياء كثيرة وسيكون أنسب للكتاب، أعني عنواناً آخر هو:

---

(1) ص. 316.

(2) ص. 316.

«السجال في الفكر الأشعري»

إن الحرب التي تخوضها الأشعرية، سواء على مستوى تحصين الذات أو تدمير العدو، هي ما يفسر الموقف من العقل وكيفية اشتغاله، وهي التي تفسر طبيعة العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي في المذهب الأشعري، بل قد تفسر تقلبات كبار أئمتها كالغزالي مثلا، فللسجال قواعد عامة موجودة في كل حرب فكرية أو مذهبية (ولعل أحسن نموذج له هو فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). يبدأ المساجل عادة بتقديم أطروحة خصمه كاملة. ثم يفندها جملة ثم يفندها تفصيلا ثم يرد على صاحبها التهمة المرفوقة بها، وهي غالباً تهمة الكفر. ورغم أن هذه الظاهرة قوية في «الخطاب الأشعري» فإن المؤلف لم ينتبه إليها ولم يصفها أو ينعتها بالاسم، ولو تم هذا لما كتب مثلا:

«والحق أيضاً أن في الأشعرية جانباً خفي على ابن رشد أو أغفله فلم يدركه، لا عن قصد وعمد، بل لأسباب نكاد نقول عنها أنها «موضوعية». وهذا الجانب هو ما لمسناه من «البعد الأيديولوجي» في الخطاب الأشعري واقتضاه إدراك وجود النقيض الباطني وخطره على الأشعرية من أجل تقدير ذلك البعد حق قدره، وتبين مغزى حضوره في لحظة التكون والتأسيس. وهذا البعد، في قراءة ابن رشد للخطاب الأشعري، كان بعداً «غير مفكر فيه» فهو غائب عن محيط تفكيره لأنه، في عالم الوجود السياسي الأيديولوجي لابن رشد، كان غير موجود»[1].

وبعبارة أوضح: ما الدليل على أن هذا البعد الأيديولوجي كان بعداً غائباً عن فكر ابن رشد؟ وكيف نثبت أن ما خفي على ابن رشد كان لأسباب (نكاد نقول عنها أنها «موضوعية»)؟

إن المساجل يأخذ من الخصم ما يوافق دعواه، ما يساعده على جعل هذه الدعوى ضد الخصم، فالغرض هو تقوية الذات وتدمير الخصم، وليس هناك في السجال

(1) ص. 326 - 327.

أهمية تذكر للأسباب «الموضوعية» إلا بقدر ما تكون أدوات نفي أو إثبات، ونحن، في جميع الأحوال، في مجال المعرفي ـ الأيديولوجي الذي لا تحسن فيه النيات دائماً، وربما يكون هذا هو ما يجعل المؤلف يطمئن إلى ما يبدو من حسن نية الأشعرية تجاه المعتزلة، والأشعرية تساجل الباطنية، فالمعتزلة خصم أساسي للأشعرية وعدو قوي، على الأقل في البدايات، الخطاب الأشعري، ومؤلف الأستاذ بنسعيد يعطي الانطباع بأن هذا الخطاب لم يشيد إلا ضد الباطنية التي أصبحت، فيما بعد العدو الرئيسي، ولا شك أن إعطاء أهمية أكبر لهذا البعد المعتزلي ـ الأشعري كان سيغني تحليل الخطاب الأشعري.

وبعد، فهذه بعض من ملاحظات عامة سأكتفي بها كما سأتجنب الدخول في بعض الدقائق خوفاً من أن يفهم كلامي على عكس مراده. ذلك أن هذا الكتاب أشمل ما قرأته عن المذهب الأشعري وربما يكفي صاحبه فخراً أنه نباش ذكي قوي الحدس وأنه برهن، بفضل هذه المقدرة على النبش، على قضايا كثيرة كانت معروفة نظرياً فقط، أو خيل إلينا ذلك ودققها ووثقها، فاستطاع أن يصوغ الكلام الأشعري صياغة متكاملة ابتداء من «الشخصية القاعدية» أو «النموذج الذهني» الأشعري، مروراً بالهيكل المعرفي، وانتهاء بالأهداف والغايات. ولعل المتتبع قد لاحظ أن حاسة النقد لدي لم تبدأ في الاشتغال إلا مع خاتمة الكتاب. ذلك أني ربما استحليت متعة فصول هذا المؤلف الغني ونسيت أن الخاتمة فطام، إنها باختصار الخاتمة، أي الختم، والختم قد يكون بما تم به الفتح أو بتوضيح من المؤلف.